

El argumento psicometafísico en Jacques Paliard

El corazón amante, nos dice J. Paliard (1) concede poco crédito a un Dios al que pueda comprobar. Inversamente, el racionalista desconfía de la experiencia íntima del espiritual. Restablecer la conexión entre las exigencias de la razón y las aspiraciones del corazón es el cometido de lo que J. Paliard denomina «psiconoemática», empresa esta de desvelar lo implicado, que se propone, mediante el estudio de las estructuras de conciencia, hacer que aparezca «lo esencial inadvertido».

Esta tarea psiconoemática alcanza lo que comúnmente se llama «prueba ontológica» por cuanto partiendo de la consideración de la propia conciencia humana se llega a la afirmación de Dios. Sin embargo, no es de ideas consideradas en sí mismas, sino del pensamiento humano como realidad concreta, de lo que se trata aquí, y por ello J. Paliard prefiere hablar de argumento *metafísico* o *psicometafísico*. Es así como escribe: este argumento «que preferimos denominar metafísico mejor que ontológico. Ya que nosotros, consideramos este argumento no in abstracto, como proceso de lo posible a lo real, sino en la realidad concreta del movimiento conciential» (2). Además, el argumento psicometafísico no se limita a la sola consideración de la idea de Dios, como lo hace la prueba ontológica, sino que se establece a partir de cualquier aspecto de la realidad conciential. La argumentación de Paliard toma

(1) *La Pensée et la Vie*, p. 300.

(2) *Sur un aspect de la structure conscientielle* (Congrès de Bruxelles, 1947), paragr. 6.

en consideración la conciencia como pensamiento vivo, ya sea como pensamiento que piensa (el conocimiento) ya como pensamiento que se piensa (la conciencia). Hallamos asimismo en él un esbozo de prueba por la experiencia de la intersujektividad.

I. *El argumento ontológico de San Anselmo*

El bello estudio que hizo Paliard de la prueba ontológica tal como la hallamos en el *Proslogion* de San Anselmo (3) tiene para nosotros la doble ventaja de presentarnos, por una parte una interpretación de las más sugestivas del argumento de San Anselmo, y por otra, de hacernos apreciar la particular aportación de la filosofía de Jacques Paliard a la llamada prueba ontológica. Paliard resalta en primer lugar que, so pena de que aparezca como un simple artificio lógico, el célebre argumento no debe desligarse del «ritmo vivo del *Proslogion*», ritmo «en el que la invocación y la argumentación no cesan de alternar y de estimularse... La belleza de la obra nace de esta unión entre el movimiento del alma y la exigencia intelectual». En el plano de la pura intelección, el valor de este argumento queda comprobado por el hecho de que viene atravesando los siglos siempre combatido y siempre renaciente. Sin embargo no puede ser plenamente comprendido sino en conexión «con la vida de oración de la cual emerge y que a su vez estimula».

Esta prueba, dice Paliard, no es en modo alguno «como se cree a veces, un pasar de la esencia a la existencia de Dios»; Anselmo reconoce, por el contrario, que carece de la visión de la esencia de Dios. No es tampoco un «pasar de lo lógico a lo real». Aquí en efecto, la idea de Dios no es un concepto lógico entre los demás conceptos; no describe ni define, designa solamente la esencia divina de un modo abstracto y como ciego; algo tal como nada mayor puede ser concebido, el insuperable, el infinito, que trasciende toda determinación conceptual. La prueba no es tampoco la simple «conciencia de nuestro impulso hacia Dios». Ya que el impulso debe ser reflejado, la oración debe reflejarse en dialéctica; es sólo a este precio que lo indefinido de la aspiración puede transparentar un infinito actual. Lo cual lleva al creyente a dudar de su propia aspiración y a interrogarse sobre su valor, es la negación del insensato: Dios no existe. El espíritu es así llevado a «tomar conciencia de su afirmación fundamental». No hay paso de lo lógico a lo real, sino aprehensión «en el seno mismo de una

(3) *Prière et Dialectique*. En *Dieu vivant*, n.º 6, p. 53-70.

experiencia específicamente intelectual, de la realidad cotidiana que la condiciona y que refleja en objeto: no me afirmarías, podría decirse, si no me poseyeras ya». De esto el propio insensato debe tomar conciencia: que el insuperable, del que tiene idea en su espíritu ya que lo niega, no puede ser el insuperable más que si existe realmente, siendo la condición fundamental y necesaria de todo pensamiento, incluso del pensamiento que lo niega.

Si se objetara, con Gaunilon, que la *isla afortunada*, siendo de todo punto maravillosa, debe ella también existir, se demostraría que no se ha captado «el punto de vista reflexivo de Anselmo». Imaginarnos equivocadamente un concepto-Dios, bien circunscrito como todo concepto, preguntándonos si hay un objeto-Dios que lo comprenda. En realidad no hay concepto-Dios, pero sí la idea de lo insuperable como «la idea básica, única, privilegiada, que condiciona todo proceso intelectual». Sin embargo, una objeción más fundamental puede surgir aquí: «este infinito que no puede pensarse sino como objetivo, ¿cómo existe, sino como siendo este propio poder de superación del espíritu?» De este modo, «la cosa afirmada... parece no ser ya sino el pensamiento que se afirma, afirmándose superior a todo». El ser es entonces absorbido en el pensamiento, y el pensamiento es hecho Dios. Pero está claro, prosigue Paliard, que este idealismo está en los antípodas del pensamiento de Anselmo, que considera «totalmente absurdo» que se pueda elevar a la criatura más arriba que el creador. Traspuesta en el plano puramente noético, esta relación de la criatura al Creador no es sino la relación de *mi pensamiento* al *Pensamiento* tal como lo revela «la experiencia reflexiva» en la cual el Creador aparece como «el principio mismo de mi pensamiento», el origen y el absoluto del pensamiento. «Hay en esto, nota Paliard, una pista de investigación hasta cuya meta no llegó ciertamente San Anselmo. Pero si se prosigue en esta dirección, que nos parece así y todo claramente dibujada en él —Paliard es pues bien consciente de prolongar aquí, aun permaneciendo en la misma línea, el argumento anselmiano, lo enriquece, en efecto, con toda la aportación de su filosofía reflexiva— he aquí en definitiva lo que puede decirse: «Sí, ciertamente, desde un punto de vista estrictamente intelectual, el argumento no afirma otra cosa sino que el pensamiento se afirma él mismo como el insuperable. Pero en realidad la experiencia intelectual no es únicamente la experiencia del triunfo de la reflexión, es también la del trabajo de la reflexión, de su repetición incesante. Experiencia de grandeza, pero también experiencia de exigüidad, ya que grandeza y exigüidad «dándose a la vez en su relación, se dan precisamente en el acto de reflexionar y de sobrepasar». La superación del límite es la conciencia del límite. Así, «yo sé a la vez que no soy sino por el insuperable, y que no soy

el insuperable». Dios en su trascendencia me reduce a mis límites y «en un sentido puramente noético, me crea. La reflexión hace el vínculo y hace la distancia». La reflexión nos permite captarnos como pensamiento creado, es decir pensamiento que depende, en cada punto de sus actos, del pensamiento absoluto. Así la reflexión nos incita a la humildad y «la genuflexión se simboliza con la reflexión».

Es a causa de la dureza de su corazón, es para conservar sus falsos dioses, que el insensato declara que no hay Dios. Su espíritu oscurecido «no consiente fácilmente reconocer, reflexionar en lo que lo condiciona». Sin embargo sigue siendo espíritu, siendo así accesible al argumento. Su corazón niega a Dios, ¡seal; interpelemos, pues, su espíritu: que se le hable, no de Dios, sino solamente del insuperable como del «principio que es a la vez la condición subjetiva y el objeto supremo de la intelección». En cuanto al alma de oración, como lo es la de San Anselmo, el argumento es para ella la justificación racional de su aspiración, «la garantía de que este movimiento tiene un objeto... y que es ciertamente este objeto que es infinito, que la aspiración como la intelección está entre Dios y Dios y por consiguiente que, de Dios a Dios, la conciencia humana mediatiza lo divino; toma de Dios la fuerza de buscarle, de conocerle y de amarle». Esta grandeza por la cual todo espíritu es espíritu, incluso el del insensato, corresponde al creyente el vivirla en su alma, en una alternación de oración y argumentación, para una aproximación al misterio divino y a una inaccesible luz. El argumento, en sí mismo, afirma sólo una presencia, no da de ella la visión, ni menos aún la posesión. Se sitúa en el punto preciso donde el pensamiento reflexionando sobre sí mismo, toma a la vez de su grandeza y de su pequeñez y, más allá, el Pensamiento absoluto o Dios, de quien participa como pensamiento, pero depende como pensamiento limitado. «El argumento no es un paso, sino una captación el sólo momento de paro, el paro propiamente reflexivo.» La reflexión nada crea, descubre aquello que es. Descubre en el pensamiento a Dios como condición de todo pensamiento. Le tocará a la vida de oración y de caridad el realizar en cada cual el propio paso ontológico.

II. *Dios como Conciencia absoluta*

Jacques Paliard ha repetido muchas veces por su propia cuenta el argumento ontológico, digamos más bien el argumento *metafísico*. Siendo problema central de su filosofía el de la conciencia humana, esta es para él la cuestión que constituye el terreno más apropiado de la prueba psicometafísica. Entre los textos más sig-

nificativos pueden citarse: «La conciencia de sí mismo e idea de Dios» (4) y diversos párrafos de *La Pensée et la Vie* (5). En el primero de estos textos, al cual limitaremos nuestro estudio, es justamente después de demostrar que en la prueba anselmiana la idea del «insuperable» no es de ningún modo una abstracción, sino la expresión misma de la aptitud que tiene el pensamiento de reflexionarse y de superarse a sí mismo, que J. Paliard pasa a exponer su propia prueba partiendo del análisis de la propia conciencia de sí.

Sólo en medio de las cosas, sacado fuera de mí mismo por el conocimiento y por la acción, quiero con todo «poseerme a mí mismo». Ahora bien, es la reflexión la que lo hace posible: «devolver mi pensamiento a mí mismo, en vez de dejar que se disperse en la exterioridad». El acto de intelección, ese instante en que el pensamiento se posee, es origen de la conciencia de sí. Pero ello es sólo un instante de luz y mi pensamiento no se posee, más que para huir de sí mismo. Así «no se piensa ya en sí mismo, sino en la variedad de sus objetos», a media distancia entre la conciencia de sí y el olvido de sí. El instante del pensamiento que se piensa no es un dato que se pueda contemplar ni retener; es el instante propiamente reflexivo y siempre evanescente. «El primero nunca es asido primero y no puede ser sino reasido.» No tengo intuición estable de mí mismo. Y con todo, soy consciente. En el barullo de mis pensamientos, de mis movimientos interiores, soy consciente. «Esta luz, aún difusa o dispersa —ser uno mismo, conocerme a mí mismo— yo la poseo.» Mi conciencia es conciencia abismada, pero así y todo «es», y por ello puedo asirla como saliendo de una fuente, o sea esta misma conciencia, pero concebida como aparte de todo lo que, en la existencia empírica, a la vez la degrada y la realiza.

A través de las realizaciones impuras, concibo lo puro como principio. Aun agobiada como está en cada instante y con todo captándose como una continuidad, la conciencia no puede menos que ser en su origen un pensamiento que se piensa a sí mismo. Es menester «que sea a sí misma su propio objeto y que tal condición sea absolutamente primera». Sin embargo, la conciencia no tiene —Malebranche tiene razón de insistir en ello— la intuición estable de sí misma. El fallo está en su propio modo de ser: el tiempo la dispersa, lo múltiple la invade y debe, incesante y laboriosamente, reconquistarse. El *yo pienso* cae constantemente en el *yo pienso que pienso*. «Intimidación huidiza... el pensamiento no

(4) *Etudes Philosophiques*, 1943-1944.

(5) En particular, p. 81-86; 252-257; 300-314.

es su objeto sino tomándose a sí por objeto.» Así recuperada pues, reflexión, y no intuición, o, si se quiere, «intuición reflexiva», con lo que ello comporta de ambigüedad y de insostenible. Sí; cada acto de reflexión revela el infinito; la conciencia que supera imágenes y determinaciones implica la absolutez del pensamiento; y sin embargo, incluso entonces «yo no soy y no permanezco sino el mismo pequeño instante de luz que me impide atribuirme tal grandeza». El infinito no es ahí poseído positivamente —ello se reserva a la vida mística—, es simplemente revelado y como negativamente: por la negación de todo límite, negación inmanente a todo acto de pensamiento. Grandeza, sí, pero «grandeza de pobreza».

Para mí, no soy, en el plano empírico, sino mi propia historia; y en el plano noético sólo «un instante de contacto entre un acá subjetivo y un allá objetivo que ambos me superan». El infinito está al origen y al término del movimiento del pensamiento. Y la pequeña diferencia que no cesa de separar en nosotros el sujeto del objeto, significa en realidad que el infinito está en nosotros «separado de sí mismo». Mi conciencia sólo se afirma existencialmente: cierto estoy de que soy, pero no poseo a mi ser como ser de pensamiento. Por una parte, sí, veo que es esencial para mi existencia ser pensamiento, y que el ser del espíritu no puede ser sino un ser de luz; pero por otra parte, el *cogito*, en el cual se revela la interioridad del ser y del pensamiento, no me da sino vacío, un vacío que no puede colmar la exterioridad empírica. Así la absolutez del pensamiento no se piensa realmente en mí; el sujeto queda separado del objeto; el infinito que condiciona al pensamiento como sujeto pensante, no puede ser asido en mí como objeto pensado sino reflejiéndose a sí mismo; no se afirma en mí sino separado de sí mismo.

En este punto, J. Paliard se separa de Malebranche. No acepta tal cual, la tesis de Malebranche según la cual el infinito es el objeto inmediato del espíritu. El infinito no es objeto para nuestro espíritu, piensa Paliard, más que mediatizado por nuestra conciencia. «La conciencia del hombre disocia lo divino.» Es la condición primordial de la conciencia, y ésta lo coloca además, por reflexión, como a su supremo objeto. Así es como Paliard puede escribir que «en la primitiva afirmación reflexiva» en esta reflexión que está en el centro de todo acto de conciencia «nos *medimos* con Dios». Si nuestro pensamiento, que viene del infinito, que va hacia él y que no conoce más que por él, se conoce sin embargo y se afirma existente, es solamente porque nuestra «afirmación del infinito no es inmediación sino reflexión». Nuestro pensamiento no avanza hacia su objeto supremo, sino deteniéndose a cada instante en sí mismo, y este paro es su propio existir. Si pienso en mí, cuando soy esen-

cialmente búsqueda de Dios, es que la reflexión no me permite alcanzar a Dios, sino sólo afirmarlo como al lejano objeto que me condiciona en profundidad. Ver al infinito, no, sino sólo implcarlo. Así lo requiere la condición actual de la conciencia humana, entregada a la existencia, a la existencia en el tiempo, y a la reflexión. Dios me deja tiempo para existir. Esto mismo es el tiempo: esto mismo es la reflexión; un defecto de ser, pero un defecto que trata corregirse. Reflexionar es a la vez pensar a Dios que nos condiciona y pensar el paro que nos limita a nosotros mismos y que nos realiza como a otro que no es Dios. «La conciencia en su principio es conciencia de Dios, afirmación de sí al afirmar implcitamente a otro distinto de sí.»

Al ejercitar el pensamiento nos medimos con Dios. Pero el orgullo sería locura, si es verdad, como ya lo ha demostrado el principio reflexivo que nosotros no somos pensamiento absoluto. «Queda la humildad o el justo medio.» Queda también la exigencia de nuestro deber ser, de la realización de nuestro destino. Tal es para cada uno de nosotros, nuestro argumento ontológico pero vivido éste, nuestro ir a Dios. Entonces la reflexión cede el puesto a la aspiración: superación en vacío de la reflexión, superación plena de la aspiración; la primera muestra a Dios en nosotros, la segunda «completa a Dios en nosotros». El verdadero yo está en el otro, en el Otro, mucho más que en sí mismo. Es aceptación del Amor que nos tiene.

Así, «lo que se cree ser conciencia de sí, no es con toda verdad la conciencia de sí». Nuestra conciencia no es un pensamiento que plenamente se piensa; y no es por sí misma que es pensamiento de sí. «Mi conciencia no puede sino imitar reflexivamente la Conciencia, sólo un instante, y casi no puedo. Es siempre un empezar de nuevo... La reflexión no se produce sino apoyada en la grandeza de Dios.» El «yo» indigente que somos, implica en su propio ser de conciencia de sí, a Dios como el Yo absoluto.

III. *Dios como la Verdad*

Si la prueba de la existencia de Dios por la conciencia de sí, es la más característica de la filosofía de J. Paliard, no es sin embargo la sola prueba de orden psicometafísico a la que recurra. Pues si la conciencia es un pensamiento que se piensa, es también pensamiento que piensa. Es conocimiento tanto como conciencia. Tiende a la verdad y no solamente a la posesión de sí. Ahora bien, ahí también, en el ejercicio de búsqueda de la verdad, da prueba de Dios.

La «percepción intelectual» muestra en efecto, que no somos los

creadores de la verdad. El universo inteligible, el mundo de las esencias y de las ideas, y aquello que Paliard llama «la implicación noética», todo esto es aparte del producto de nuestro espíritu. Claro que ponemos orden, lógica, en el mundo de la dispersión sensible; por la mediación de los conceptos, unificamos lo múltiple, pensamos *el otro* en términos de *igualdad*; organizamos los conceptos y construimos, merced a ellos, el universo de la racionalidad. Sin embargo nuestras construcciones lógico-racionales son ellas también ordenadas a lo inteligible, unas condicionan la aprehensión pero no la constituyen. O bien, más exactamente, no son posibles sino por la inmanencia del inteligible a nuestros espíritus. «El inteligible ya existe cuando trabajamos en construir un orden racional. La construcción supera al constructor... Es sólo creando que descubrimos que no podemos crear. No hay conciencia de engendrar la verdad. Sólo puede haber una conciencia agnitiva de desvelarla, de recibirla, de hacer que se dilate, expresándola» (6).

La doble referencia que hace aquí Paliard, por una parte de Malebranche y su «orden inteligible», y por otra de Blondel y la teoría de la agnición, no debe velarnos el aspecto propiamente paliardiano de esta dialéctica de lo lógico-racional y de lo inteligible. Son en efecto «los tres constituyentes: *dato*, *condición*, *presencia* de toda percepción» que Paliard vuelve a hallar en el ejercicio del conocimiento. Referente al dato primero, que constituye el estado de oscuridad, de no-inteligibilidad y de dispersión del cual partimos, «las construcciones racionales y el arte lógico son la *condición* que nos permite alcanzar y expresar algo de lo inteligible y, de ahí, hacer ello una presencia propiamente ideal a la conciencia». Aquí la condición es a la vez pobreza y ya riqueza, ausencia y ya presencia de la inteligibilidad que buscamos. No siendo por sí misma nada de lo inteligible, está no obstante ya preñada de lo inteligible. Luz recibida y luz creada recíprocamente se remiten una a otra. «Hemos de crear mucho a fin de descubrir un poco.» Nuestro esfuerzo constructivo es «un esfuerzo de despeje, un quitar obstáculos..., un negativo cuyo positivo es el propio inteligible». Aun cuando construimos sabios edificios de conceptos, lo inteligible «ya está ahí», siempre está ya allí. La implicación noética «sostiene y promueve la construcción... está al límite y más allá del límite: pues la inteligibilidad obtenida, que se expande a través de nuestros arreglos de ideas, no es jamás sino un tenue aspecto de la interioridad de las ideas que nunca se agota». Así es como el principio reflexivo condiciona la percepción intelectual como toda otra percepción: la referencia lógico-racional, que es nuestra obra, deter-

(6) *La Pensée et la Vie*, p. 229. Y más generalmente, p. 216-251.

mina la aferencia inteligible que se impone a nosotros como siendo lo que la determina.

En efecto, lo inteligible se impone. «Gobierna la construcción racional que lo realiza: *genuisti qui te fecit*, podríamos decir de lo racional.» Este último no es creación absoluta, sino toma de conciencia de lo inteligible inmanente al espíritu. La demostración no crea la verdad de la figura geométrica, la descubre y de ella depende. Lejos de que lo racional funde lo inteligible, hay que decir por el contrario que «lo racional tiene él mismo su razón en lo inteligible» (7). «Nuestras ideas nos resisten», decía Malebranche. No se dejan doblar a todas nuestras fantasías. «Incluso si ponemos en ellas de lo nuestro, hay pues algo en ellas que resiste a nuestro espíritu. Tenemos conciencia de hacer nuestros raciocinios, no la verdad de ellos.» Hay una objetividad de lo inteligible. Y si sucede que lo ilusorio se haga tomar por lo real, y la apariencia racional por lo inteligible, le toca al tiempo restablecer el orden real. «El tiempo es, en su función noética, un período de maniobras, de ensayos, de colocación de conceptos». Dinamismo mediador de la *idea* a la idea, acercamiento a la *idea* por la mediación de nuestras ideas, «hace resaltar la objetividad de lo inteligible», su presencia virtual a la partida y la luz que procura, a la llegada. Pero esta luz, real ciertamente, no es nunca satisfactoria. Por ello «es menester siempre despegar de nuevo; el tiempo se pararía quizás si lo inteligible se hallara totalmente poseído y asimilado por nuestro espíritu». La implicación noética es este contacto de nuestro espíritu con lo inteligible, «esta presencia germinal de lo inteligible, esta interioridad de las ideas unas con otras». A nosotros toca dilatar el germen, explicitar lo implicado. Sin que se agote jamás lo inteligible.

¿Qué estatuto conviene, pues, conceder a las esencias, al mundo inteligible? Y ¿cuál es su relación a Dios? J. Paliard rechaza la concepción llamada «platónica» de un mundo inteligible trascendente al mundo sensible. Duda también, lo reconoce, «decir con San Agustín y Malebranche que las ideas son divinas». Según él, las ideas no existen, según parece, sino en la implicación noética, es decir por su interioridad recíproca, antes de actualizarse en la existencia de tal figura, por ejemplo, o de tal número. «La inteligibilidad total y plenamente actualizada» no puede concebirse más que al límite de nuestro movimiento de pensamiento, o sea —hablando como los teólogos— «como residiendo en Dios, constituyendo la sabiduría del Verbo». Pero en El las esencias se funden en una inefable y perfecta unidad. «Este inefable que está en la prolongación de nuestro impulso hacia lo inteligible, que es la misma

(7) *La Pensée et la Vie*, p. 235.

fuentes de lo inteligible», es para nosotros no ya lo *ininteligible*, sino el *incompreensible* pues está no del lado de acá, sino más allá de nuestras luces distintas».

Así el análisis del conocimiento, y especialmente de la resistencia que principios e ideas oponen a nuestras construcciones racionales, remite al orden inteligible. Orden que explica, pero que no se explica. «Fuente de luz de la que captamos algunos rasgos dispersos.» Inteligible real, que ignora los trabajosos recodos de la reflexión, de la implicación y de la discursión; que no padece, como nosotros de la disyunción entre la conciencia y el conocimiento. Ya que «es su propio Verbo, es decir el Espíritu en sí mismo». Es la Verdad. Y «no hay que decir solamente que Dios es la Verdad, sino que hay que decir con Malebranche que la verdad es Dios». Verdad «una y principio», de la cual nuestros criterios y sus conexiones no pueden sino tantear una aproximación sucesiva y siempre superficial. «La implicación noética es el contacto tangencial, pero permanente, de nuestro espíritu con la Sabiduría eterna.» La luz creada de la que nuestra inteligencia se alumbra, remite a la luz increada, a Dios principio y fuente de la luz (8).

IV. Dios, comunión de espíritus y almas

Aun cuando esté muy presente en el pensamiento de J. Paliard y aflore en muchos párrafos de sus *Théorème de la Connaissance*, de *La Pensée et la Vie* y de *Profondeur de l'âme*, no obstante el argumento psico-metafísico por la intersubjetividad nunca ha sido sistemáticamente elaborado por J. Paliard. El tema como tal es solamente tanteado en la «Note sur la relation concrète» (9) texto por desgracia muy breve, pero que abre sobre la intersubjetividad perspectivas profundas.

J. Paliard parte de «la experiencia inevitable de soledad» inherente a la conciencia individual. «Soledad de hecho, psicológica. Esto no quita que no sólo no tenemos conciencia de esta soledad más que deseando salir de ella, sino que en nuestro hondo interior, creemos en la no-soledad.» El reconocer la soledad es confesar un deseo de comunión; y la expresión de este deseo es ya realización incoativa de esta comunión. La toma de conciencia de nuestro *situs* individual es ya una manera de superar esta individualidad, es la afirmación de una conciencia originaria de no-soledad, sin la cual seríamos como el animal, que está solo, pura y simplemente, pero que no se siente solo.

(8) *La Pensée et la Vie*, p. 250; 239; 86.

(9) *Recherches de Science Religieuse*, 1949, n.º 1.

Para entender bien esto, prosigue Paliard «hay que pasarse a otro plano. Hay que situarse en la perspectiva específica del hecho moral, que es la de la relación de conciencia a conciencia». Porque creemos en el «vínculo ontológico» que une las conciencias por ello, por ejemplo, la mentira se nos presenta como un mal; aun cuando solucione las situaciones y cree la armonía en el plano de apariencia, es comprendida como mal porque rompe el vínculo ontológico. Así conduce a una unidad trascendente de las conciencias.

Lo mismo con el sentimiento de responsabilidad. No es solamente ante los demás, débiles y mudables como yo, que me siento responsable; ni ante la razón impersonal y abstracta; sino ante esta razón concreta, de la que Malebranche decía que es «el lugar propio y la atadura de los espíritus» y que él situaba «en la Sabiduría divina». Sólo Ella puede obligarnos y juzgarnos. Nuestro sentimiento de responsabilidad remite a «esta relación sumamente concreta entre nuestra conciencia y la conciencia absoluta», esta conciencia absoluta «que es el vínculo mismo, la comunión entre los espíritus». Así, también el sentido de responsabilidad colectiva; y la solidaridad moral; y el contagio del ejemplo. Todo ello nos prueba que «el vínculo de las conciencias es más hondo de lo que nuestras perspectivas de exterioridad nos permiten divisar». En efecto, el verdadero fundamento de este sentido de solidaridad moral es «la ciudad por construir, ya virtualmente presente ante los hombres». Lo que ha de ser es ya la razón de lo que es; esto es ya así intemporalmente, y las almas participan ya de ello, pero más o menos, según la profundidad de su amor. Así es como el alma humana «cuanto más el amor la hace vivir y querer», más es «integrada en el amor» y es más alma «siendo más consciente... de la esencial relación espiritual».

En este punto, la reflexión psicológico-moral, ahondando en reflexión metafísica según el proceso del argumento psico-metafísico, revela la presencia de Dios-Amor en el ser mismo de las conciencias y en el ser de su unión. ¿Cuál es, en efecto, el fundamento de la creencia «íntima e inquebrantable» que tenemos de la existencia ajena, de la existencia de otras conciencias singulares? La percepción no nos muestra más que objetos. Y el concepto de finalidad puede llevarnos a lo sumo a detectar seres vivientes. Pero ¿cómo ver en los demás, espíritus o almas? Signos perceptivos, analogías, simpatía compartida, no pueden ser aquí, sino ocasiones. El fundamento de nuestra creencia en el otro no puede estar sino «en nuestra aspiración al amor» proyectándose en el universo de nuestra percepción. «Y, por consiguiente, esta creencia implica la afirmación de Dios como siendo la sede de los espíritus y de las almas.» Paralelamente, «las conciencias singulares no pueden amarse sino

aspirando al Amor que las supera» (10). Es por el amor que las supera y que las une entre sí, al propio tiempo que las sitúa en Dios, como las conciencias se descubren unas a otras como conciencias y pueden amarse. La comunicación de los espíritus y de las almas, en el plano de relaciones empíricas, es sólo la ocasión; pero la unidad ontológica de las conciencias en el amor substancial, es la realidad primera y última a la vez. «La comunicación es... anuncio o vestigio de un amor que, superior a todos los seres singulares, constituye su vínculo vivo y real.» Anuncia «la comunión de las almas», en la eternidad, «a partir de su centro que es Dios» (11).

La conciencia humana, como llevamos dicho, no tiene la plena conciencia de sí. En ella el pensamiento y la vida están separados; y la aspiración al amor, que define su esencia, está contrarrestada por el atractivo hacia la exterioridad. Solamente en Dios, que es conciencia perfecta de sí y amor substancial, puede la conciencia humana hallar en plenitud, junto a la posesión de sí misma, el amor de los demás y de Dios. El alma no se comprende a sí misma sin Dios, «ni sin El, su relación con las demás almas» (12). El conocimiento ajeno como alma «se funda en el mismo amor que orienta al alma hacia Dios, no puede existir más que en El y por El» (13). Es con un mismo movimiento como el alma descubre su propia profundidad, la del otro y la de Dios. Y los grados de profundidad no son aquí sino «los grados y las cualidades de su amor» (10). Así todas las relaciones intersubjetivas, las riquezas y las carencias de la comunicación empírica, las implicaciones de la conciencia moral, y la esencia amorosa del alma, remiten hacia la unión ontológica primordial de las conciencias, y por consiguiente a Aquel que, siendo el Amor substancial y «la única Relación concreta» (15), constituye el principio y término de su amor y la promesa de su comunión.

Conclusión

La prueba psicometafísica, en las diversas formas que reviste en Paliard, escapa a las objeciones que se hacen habitualmente al argumento ontológico. Su verdadero nombre es, en efecto, *desimplificación*. No construye, descubre, desarrolla lo implexo. Descubre, estudiando tal realidad, la presencia de aquello mismo que la con-

(10) *Théorème de la connaissance*, p. 124.

(11) *Profondeur de l'âme*, p. 180.

(12) *Profondeur de l'âme*, p. 46.

(13) *Ibidem.*, p. 77.

(14) *Ibid.*, p. 52.

(15) *La Pensée et la Vie*, p. 251.

diciona, de lo cual aparece que el condicionado y el condicionante son ambos igualmente reales. De ahí «no hay argumento ontológico, de paso prospectivo hacia el ser a partir de la idea, sino siempre una aprehensión reflexiva del ser en la idea» (16). Paliard no parte de la idea considerada como un «en-soi», una idea-objeto, tal como parecería ser el caso en Descartes, sino de una realidad, a saber, la conciencia concreta en acto de pensamiento. No parte tampoco de un simple hecho interior, tal como el deseo de infinito; ni de algo tenemos en nosotros, sino de algo que nosotros somos; el ser no está terminado, es aprehendido como ser, o por lo menos afirmado, al término de un trabajo de despeje. Y este ser está en nosotros, es nosotros, y no un «ser-en-sí» o un «ser-en Dios» del que tendríamos visión directa, como en el ontologismo, o en la prueba de «simple visión de Malebranche.

El argumento psicometafísico escapa igualmente a «la intercepción reflexiva», nos dice Paliard (17). La ironía reflexiva, según la cual la reflexión pone en duda el objeto en el momento mismo en que lo expone, precisamente porque tiene conciencia de ponerlo mediante el alejamiento reflexivo, esta ironía no puede actuar aquí; ya que no se trata de un objeto de pensamiento, sino de la reflexión misma, y ésta no puede dudar de aquello sin lo cual ella no existiría. No es como hecho empírico, sino como acto que ella se aprehende. Así «la reflexión une el límite al ilimitado». O también: «Es por la presencia en nosotros del infinito como reconocemos nuestra finitud» (18). En la experiencia que hace de sí misma —tanto en la toma de conciencia de sí como en el conocimiento de la verdad o en la experiencia del amor— la conciencia humana se descubre como grandeza limitada, grandeza vacía, grandeza de pobreza: el Infinito está ya ahí, en ella, pero ella no es el Infinito. Dios inmanente y trascendente: la lección de Blondel no se perdió (19), pero Paliard, más sensible quizás al llamamiento espiritual, siente esta pobreza y esta presencia implicada como una exigencia de infinito. Lo que el argumento psicometafísico expresa racionalmente, le toca a la vida espiritual realizarlo. La psicoenemática «afirma sin poseer... No es una entrada en el Ser» (20).

PIERRE MASSET

(16) Ibid., p. 301.

(17) Ibid., p. 81-84.

(18) *La Pensée et la Vie*, p. 82.

(19) En el escrito *Maurice Blondel ou le Dépassement chrétien*, Paliard estudia en el capítulo titulado "La pensée humaine et le problème de Dieu" (p. 151-169), el método blondeliano de implicación frente al problema de Dios. Bajo los títulos "Conscience et dépassement" y "Raison et dépassement" encuentra de nuevo las dos formas del argumento psicometafísico que hemos estudiado antes, en los párrafos I y III.

(20) *La Pensée et la Vie*, p. 314.